БЕЛАРУСКІ КАЛЕГІЮМ
Belarusian Collegium

HOMO HISTORICUS 2016

The Annual of Anthropological History

Edited by Aliaksandr Smalianchuk,
Doctor in History

БЕЛАРУСКІ КАЛЕГІЮМ
Беларускі калегіум

HOMO HISTORICUS 2016

Гадавік антрапалагічнай гісторыі

Пад рэдакцыяй
доктара гістарычных навук Аляксандра Смаленчука

ISSN 2424-5216
ISSN 2424-5224 (Online)

Рэдактар
доктар гістарычных навук Аляксандр Смалянчук

Рэцэнзенты:
доктар гістарычных навук Захар Шыбека, Універсітэт у Тэль-Авіве;
доктар Рымантас Мікніс, Інстытут гісторыі Літвы (Вільня);
доктар гістарычных навук Аляксандр Краўцэвіч, Варшаўскі ўніверсітэт;
доктар хабілітаваны Ганна Энгелькінг, Інстытут славістыкі
Польскай акадэміі навук (Варшава)

Homo Historicus 2016. Гадавік антрапалагічнай гісторыі / пад. рэд. Аляксандра Смаленчука. – Вільня: Беларускі калегіум, 2016. – 222 с.

Homo Historicus 2016 працягвае традыцыі трох першых тамоў (2008, 2009 і 2012 гг.) з іх арыентацыяй на пашырэнне антрапалагічнага стылю мыслення ў аналізе мінулага. Большасць апублікаваных матэрыялаў датычыць феномену памяці ў самым шырокім яго разуменні.

ISSN 2424-5216
ISSN 2424-5224 (Online)

ВОБРАЗ ГОРАДА Ў ДЫСКУРСЕ БЕЛАРУСКАГА ХРЫСЦІЯНСКА-ДЭМАКРАТЫЧНАГА ПЕРЫЯДЫЧНАГА ДРУКУ Ў МІЖВАЕННЫ ЧАС[1]

Аляксандр Пагарэлы
мгр. (Варшава)

Summary

During interwar years in West Belarus, neither large-scale urbanization nor industrialization took place. However, for Belarusians, and first of all their intellectual and political leaders, the perspective of modernization, social change and their moral, psychological and cultural implications were deeply troubling. Both social and cultural anthropology are important for the study of these problems. Interwar Belarusian Christian Democratic periodicals are the focus of the analysis. The analysis of the discourse of these periodicals and its sociocultural aspects shows that anxieties of urbanization and the attitudes toward the interwar West Belarusian city were closely related to the way Belarusian Christian democratic intellectuals and politicians viewed modernity.

Галоўнай аздобай нашых гарадоў
і мястэчак з'яўляюцца касцёлы.
Толькі ў цывілізаваных краінах грамадскія
будынкі і прыватныя палацы насмельваюцца
падняць сваю галаву па-над вяршынямі
касцельных вежаў. У нас вежы і фасады касцёлаў
надаюць твар гарадам, бо мы яшчэ
маладыя паводле цывілізацыі, бо мы яшчэ дзеці!
Уладзіслаў Сыракомля, 1857 г.

Уводзіны

У беларускім кантэксце адносіны да сучаснай гарадской цывілізацыі складваліся своеасабліва. У мадэрную эпоху беларусы ўвайшлі як пераважна аграрнае перыферыйнае грамадства, дзе вядучую ролю адыгрывалі не прамысловасць, гарады і гарадскі сярэдні клас, а землеўладальнікі і імперскі бюракратычны апарат[2]. Вясковае насельніцтва, якое мы сёння называем "сялянамі"[3], складала пераважную большасць у параўнанні з іншымі групамі. Спецыфічную ролю ў беларускім грамадстве адыгрывала змаргіналізаваная і дэнабілітаваная дробная шляхта. З гэтых групаў рэкрутаваліся прадстаўнікі духавенства.

Гэтыя ж групы мелі вельмі неадназначнае стаўленне да розных бакоў жыцця мадэрнага горада. Яно кшталтавалася таксама іх поглядам на эканамічны чыннік. Часцяком, але не заўжды, у сялян, шляхты і духавенства прысутнічала негатыўнае стаўленне да духу прадпрымальніцтва, ініцыятыўнасці і рызыкі[4]. Тым не менш нельга сцвярджаць, што адносіны гэтых груп да горада і розных бакоў яго жыцця маюць нейкае пазагістарычнае вымярэнне. Такія рэакцыі якраз з'яўляюцца гістарычна і сацыякультурна абумоўленымі. Гэтыя групы, якія склаліся ў дамадэрных і даіндустрыяльных ці дакапіталістычных умовах, на розных этапах самі спрыялі развіццю рынкавых адносінаў. Польскі гісторык ідэй і інтэлігенцыі Ежы Ядліцкі (Jerzy Jedlicki) назваў рэакцыю часткі кансерватыўных польскіх і еўрапейскіх мысляроў і пісьменнікаў XIX ст. на розныя праблемы і крызісы гарадскога жыцця "працэсам супраць горада"[5].

Крытыка горада і яўная альбо няяўная ідэалізацыя вёскі як ягонай пэўнай супрацьвагі праяўляецца як апазіцыя міфічных настальгіяў[6]. Такая крытыка таксама магла насіць прэвентыўны і запазычаны характар. Як адзначаюць той жа Е. Ядліцкі і амерыканская даследчыца Лора Энгельштэйн, боязь расійскай і польскай інтэлігенцыі надыходу заходняй індустрыяльнай і гарадской мадэрнасці была абумоўленая звязанымі з гэтым працэсам сацыяльнымі зменамі. Прычым боязь з'явілася яшчэ да пачатку індустрыялізацыі і ўрбанізацыі. Паводле Е. Ядліцкага, самакрытыка, запазычаная з Англіі, Францыі ці Германіі, змяняла сваю функцыю і ператваралася ў абвінавачванне сацыяльнага зла, якое толькі патэнцыяльна пагражала звонку[7].

Горад у такіх умовах уяўляўся не толькі як поле магчымасцяў, але і крыніца рызыкі. Стварыўшы ўяўленне пра своеасаблівы "санітарна чысты" варыянт вясковай культуры і адпаведнага ёй селяніна, міжваенныя заходнебеларускія інтэлектуалы і палітыкі, якія будуць прадметам нашага разгляду, мусілі прадухіляць небяспекі, якія ў рэальнасці ці толькі ў іх уяўленнях пагражалі сяля-

нам. Гэта было характэрна не толькі для беларускага кантэксту. Можна казаць пра досыць частую праяву вясковага папулізму ў палітыцы і культуры краінаў Усходне-Цэнтральнай Еўропы[8].

Заходнебеларускія інтэлектуалы і палітыкі фармулявалі сваю крытыку, абапіраючыся на ідэі, якія сфарміраваліся ў Заходняй Еўропе і Паўночнай Амерыцы, запазычваючы яе ў прыхільнікаў, напрыклад, віктарыянскіх поглядаў на лепшае, больш справядлівае і гарманічна ўладкаванае грамадства. Антыўрбаністычная крытыка нараджалася якраз у асяроддзі гарадскога сярэдняга класа, артыкулявалася інтэлектуаламі, якія з яго паходзілі. Яна настальгічна падкрэслівала перавагі сялян і сялянства, вясковага ладу жыцця над анархічным і хаатычным горадам, дзе рэй вялі "натоўпы"[9]. Характар маральнай уявы моцна адбіваўся на ідэях аб горадзе і гарадскім ладзе жыцця[10].

Менавіта са спасылкай на замежны досвед, як аўтарытэтны і прыкладны, сцвярджалася перавага вёскі над горадам у беларускім кантэксце. Аўтарытэт гэты вымяраўся якраз прамысловым развіццём і ўрбанізацыяй. Але не горад, а менавіта вёска станавілася ў такім уяўленні больш адпаведнай патрабаванням сучаснасці: "*Заграніца, якая даўно нас выперадзіла ў разбудове местаў і фабрык, дзесяць гадоў ужо з лішкам як агледзелася, што пайшла ў гэтым кірунку задалёка. Сягоньня па Зах. Эўропе йдзе кліч "Назад у вёску". А каб зрабіць вёску больш магчымай у сэнсе жыцьцёвых выгодаў, пазакладаліся там асобныя таварыствы, якія радзяцца з сабой на міжнародных з'ездах*"[11].

Такі ход думкі ставіў пад сумнеў неабходнасць развіцця беларускага грамадства ў накірунку індустрыялізацыі і ўрбанізацыі. Гэты прыклад прэвентыўнай крытыкі горада і ўрбанізацыі блізкі да таго, што эканаміст Торстэйн Вэблен называў "перавагамі адсталасці"[12].

У гэтай сувязі вельмі цікава паглядзець на міжваенны перыяд, калі ўтварыўся цэлы корпус тэкстаў і сфармаваўся комплекс ідэй, якія сёння з'яўляюцца прадметам увагі айчынных даследчыкаў, што вывучаюць працэсы мадэрнізацыі і развіцця нацыянальнай самасвядомасці, вядуць дыскусіі аб нацыянальнай ідэнтычнасці ды інш. Міжваенная Заходняя Беларусь уяўляе асаблівы выпадак у кантэксце вывучэння асаблівасцяў горада і гарадскога ладу жыцця.

Па-першае, тут не адбывалася ні буйнамаштабнай урбанізацыі вясковага насельніцтва, ні імклівага развіцця прамысловасці ў гарадах. Паказчыкі ўрбанізацыі ў Віленска-Трокскім і Навагрудскім ваяводствах былі роўныя нулю[13]. Рэгіён у выніку вайны, якая пачалася ў 1914 г. і скончылася толькі на пачатку 1920-х гг., узброеных канфліктаў рознай інтэнсіўнасці, якія спарадычна ўспыхвалі на заходнебеларускіх тэрыторыях, быў моцна спустошаны

і разбураны. У выніку ўсталявання новых межаў і палосаў размежавання паміж БССР і СССР, Польшчай, Латвіяй і Літвой былі парушаныя і разарваныя старыя гаспадарчыя сувязі. Паводле прызнання тагачасных назіральнікаў, эканамічная і сацыяльная стагнацыя, крызіс характарызавалі жыццё заходнебеларускіх тэрыторый міжваеннай Польшчы[14].

Па-другое, у ладзе жыцця міжваеннага грамадства адбывалася шмат цікавых і разнастайных зменаў, якія перш за ўсё мелі месца ў гарадах. Змянялася штодзённае жыццё, з'яўляліся новыя віды транспарту і камунікацыі, развівалася гарадская інфраструктура[15]. Пры гэтым вяскоўцы, мужчыны і жанчыны, сутыкаліся з горадам не толькі як гандляры на рынках ці кірмашах або як сезонныя рабочыя, пакаёўкі ці наведнікі бюракратычных ды іншых установаў. Горад закранаў іх жыццё таксама ўскосна праз новыя віды забаў, тавараў, сацыяльных ініцыятыў, палітычную актыўнасць, сродкі масавай інфармацыі ды інш. Прытым што вясковае жыццё не магло падрыхтаваць селяніна да існавання ў горадзе[16], адасобіцца і ізалявацца цалкам ад яго было немагчыма.

Для разгляду былі абраныя беларускія хрысціянска-дэмакратычныя выданні, менавіта: "Беларуская крыніца", "Самапомач", "Хрысціянская думка", "Шлях моладзі". Ім удалося стварыць сімвалічную публічную сферу, унутры якой вяліся спрэчкі аб палітыцы і адукацыі, беларускасці і сучаснасці. Пры аналізе гэтых выданняў трэба ўлічваць некаторыя асаблівасці дыскурса, ідэалогіі і рыторыкі заходнебеларускага друку, тых групаў і друкаваных органаў, якія адкалоліся ад хрысціянска-дэмакратычнай плыні ("Беларускі фронт", "25 сакавіка").

Збольшага рэактыўны ці рэагуючы характар (не трэба блытаць з "рэакцыйнасцю", тым больш у ключы, у якім гэтае паняцце выкарыстоўвалася савецкай ідэалогіяй) і абарончая прырода гэтага дыскурса вынікалі з папулізму і асаблівасцяў вясковай і местачковай, сялянскай і дробнашляхецкай аўдыторыі. Не здольнасць да рызыкі і інвестыцый, інавацый і поспеху, а асцярожнае стаўленне да зменаў, думка пра выжыванне, маральная паніка і алармізм часцяком прысутнічалі ў стаўленні да горада.

Нельга з самой прыналежнасці разгляданых намі выданняў да хрысціянска-дэмакратычнай плыні рабіць выснову аб самавідавочнасці тых каштоўнасных прыярытэтаў і эстэтычных упадабанняў, якіх яны прытрымліваліся. Свецкія ідэі і ідэалогіі таксама мелі велізарнае значэнне для гэтых друкаваных выданняў. Тым больш нельга забываць, што нават месца рэлігіі ў палітычнай праграме Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі (з 1936 г. – Беларускага Народнага Аб'яднання), а таксама тых групаў, што дыстанцыяваліся ці адкалоліся ад яе, было ўвесь час прадметам дыскусіі[17]. Менавіта гэтыя праблемы, як

і праблема рэалізацыі свайго ўласнага бачання мадэрнасці як хрысціянскай, разглядаліся ў тэкстах хрысціянска-дэмакратычных выданняў як жыццёва важныя.

Дылемы і супярэчнасці ў пытаннях мадэрнасці і горада былі характэрныя не толькі для заходнебеларускай думкі, але таксама інтэлектуальных і палітычных элітаў іншых сялянскіх народаў Усходне-Цэнтральнай Еўропы. Як мадэрнізаваць сялянства,ператварыць гэтую традыцыйную саслоўную групу ў нешта новае і захаваць яе? Як утрымаць яе энергію ў рамках, каб не дапусціць бунту? Як змяніць гэтую групу цалкам, не змяняючы нічога і не губляючы яе ўяўныя ці рэальныя культурныя і маральныя каштоўнасці ў працэсе сацыяльнай трансфармацыі?[18]

Тэзы, звязаныя з горадам, маглі пастулявацца досыць катэгарычна. Аднак менавіта антытэтычны характар і супрацьпастаўленне з'яўляліся зыходным пунктам суджэнняў аб горадзе: "*Перш чым ставіць вёсцы свае дамаганні, яе трэба разумець.* ***Вёска ніколі не будзе местам*** [вылучана ў арыгінале – АП]*, але і места ня ў сілах даць таго, што можа даць вёска. У гэтай плошчы і трэба шукаць развязкі*"[19]. Такая фармулёўка праблемы не была адзіным меркаваннем адносна ўзаемадзеяння горада і вёскі.

Адным з наступстваў таго, што беларусы не мелі ўласнага гарадскога сярэдняга класа, за адзінкавымі выключэннямі, было тое, што прадстаўнікі беларускіх інтэлектуальных і палітычных колаў часцяком не валодалі прыватнай нерухомай маёмасцю ў гарадах. Гарады тым не менш з'яўляліся для беларусаў арэнай палітычнага, культурнага і інтэлектуальнага жыцця. Аднак беларускія ўстановы, а таксама мерапрыемствы, як паказаў прыклад Гародні, часцяком месціліся ці ладзіліся ў гатэлях[20], якія часта служылі і месцам жыхарства асобных дзеячаў і актывістаў.

Некаторыя гістарычна важныя для беларускага нацыянальнага дыскурса гарады, асабліва Вільня, заставаліся прадметам своеасаблівага культу[21]. Тут трэба спыніцца на асаблівасцях беларускага асяродку ў Вільні міжваеннага перыяду. Абставіны, у якіх ён існаваў, не маглі не пакінуць свой адбітак. Максім Танк у ягонай характарыстыцы ўжыў слова «калонія». Сапраўды, большасць як беларускага студэнцтва, так і беларускіх дзеячаў сталага ўзросту не мела ў Вільні ўласнага жытла.

Часцяком месцам пражывання былі беларускія ўстановы. Студэнты і некаторыя дзеячы жылі на здымных кватэрах і пакоях. Часам месцам для жытла станавіліся кухні ў дамах іншых беларускіх дзеячаў, дзе начавалі студэнты. Тут варта прыгадаць эпізод з апісання ксяндзом Янам Тарасевічам (1892–1978) свайго прыезду ў 1935 г. у Вільню. Якраз прыбыццё на кватэру на вул. Полац-

кай было момантам, калі ён адчуў сябе сярод беларусаў, «*сярод* [...] *гэтак горача любячай свой народ беларускай інтэлігенцыі*»[22]. Гаворка ідзе не пра праблему дэфіцыту фізічнай прасторы ці адсутнасці публічных форумаў, дзе беларускія актывісты маглі выказвацца. Хутчэй, можна казаць пра своеасаблівую перцэпцыю сябе, прасторы, уласных магчымасцяў і свайго месца адукаванымі беларускімі дзеячамі.

Адсутнасць прыватнай уласнасці абвастралася ўзмацненнем дыскрымінацыі беларусаў паводле нацыянальнай прыналежнасці. Напрыканцы 1930-х гг. беларускія актывісты не маглі не тое што набыць дзялянку зямлі ці дом у горадзе, яны не маглі нават набыць зямлю ў спадчыну. Важнасць замацавання эканамічных пазіцый у горадзе для прадстаўнікоў нацыянальных меншасцей добра разумелі польскія спецслужбы[23].

Горад у мадэрнасці, як сцвярджаў амерыканскі гісторык Карл Шорске (Carl Schorske), рэпрэзентуе пэўныя ідэі ці сукупнасць ідэй. Горад выступае ў якасці кропкі, вакол якой вядуцца спрэчкі пра самую прыроду таго, чым горад з'яўляецца. Ён вылучаў тры ключавыя тэмы горада ў еўрапейскай думцы цягам двух стагоддзяў мадэрнай эры ад Вальтэра да Шпенглера, якія ідуць у хроналагічнай паслядоўнасці: горад як дабро, горад як зло і горад па-за межамі дабра і зла[24] .

Таксама трэба пагадзіцца з тэзісам К. Шорске, што "*думка аб горадзе не ўзнікае ў герметычнай ізаляцыі. Яго вобраз фарміруецца пры дапамозе своеасаблівай прызмы ўспрымання, якая вынікае з атрыманай у спадчыну культуры і трансфармуецца пад уплывам асабістага досведу*..."[25]

Гэта асабліва важна, калі мы гаворым пра здабыткі сацыякультурнай антрапалогіі, якая надае першаснае значэнне вывучэнню культурнай сістэматызацыі досведу індывідаў і групаў. Выкарыстанне напрацовак гэтай дысцыпліны дапаможа раскрыць сувязі паміж сацыякультурнымі чыннікамі і працэсамі стварэння ідэалогіі.

Калі звярнуцца да вылучаных Карлам Шорске тэмаў горада ў еўрапейскай думцы і суаднесці іх з заходнебеларускім досведам, трэба адзначыць аднačасовае сумяшчэнне гэтых трох тэмаў: горада як дабра, як зла і як таго, што знаходзіцца па-за дабром і злом. Гэта было звязана з асаблівасцямі развіцця беларускага нацыянальнага руху, беларускага грамадства наогул і ягоным уступленнем у мадэрную эпоху. Вільня, Гародня, Слонім ды іншыя гарады былі не толькі геаграфічнымі аб'ектамі, але і дыскурсіўным полем, на якім сутыкаліся не проста ідэі горада, а шырокае бачанне таго, што такое беларусы, якія іх каштоўнасці і дзе яны знаходзяцца ў параўнанні з "заходняй цывілізацыяй" ці суседзямі ўвогуле.

У рамках ідэалагічных дыскусій на старонках хрысціянска-дэмакратычных выданняў уласна хрысціянству дэкларатыўна адводзілася галоўная роля побач з свецкімі канцэпцыямі нацыі, класа, прагрэсу і мадэрнізацыі. Аднак адна тэма выходзіла за іх рамкі. Матыў крызісу тагачаснай еўрапейскай цывілізацыі абапіраўся на творчасць мысляра Освальда Шпенглера, які дыягнаставаў гэты крызіс яшчэ перад Першай сусветнай вайной. Аднак у ягонай схеме крызісу цывілізацыі хрысціянству не было месца[26]. Шпенглерыянства, а асабліва кніга "Заняпад заходняй цывілізацыі" ("Der Untergang des Abendlandes"), было надзвычай папулярным у міжваеннай Польшчы, каб тыя ж беларускія хрысціянска-дэмакратычныя выданні маглі цалкам адмовіцца ад выкарыстання тропу крызісу[27].

Яшчэ адным істотным элементам, які з асаблівай вастрынёй праяўляецца менавіта ў першых двух аспектах ідэі горада, якія вылучыў К. Шорске, была культурна-ідэалагічная апазіцыя – "паверхня-глыбіня". Яна выступае ў форме таго, што сапраўднае аблічча і прырода з'яў і рэчаў у горадзе схаваныя за паверхняй, якая скажае і накладае маску на іх рэальную форму і сутнасць. Ключом да разумення і "зрывання маскі", адкрыцця таго, што ляжыць пад паверхняй, становіцца кіраванне ідэалогіяй хрысціянска-дэмакратычных выданняў. Пры гэтым крытэрыі прымальнасці і адпаведнасці тых ці іншых культурных аспектаў не тлумачацца. Яны нібыта зразумелыя, хоць у рэальнасці ідэалагічна абумоўленыя. Такі падыход да падзелу рэчаіснасці на няпраўдзівую і праўдзівую прысутнічае не толькі ў марксізме ці нацыяналізме, але таксама ў сярэднявечнай хрысціянскай філасофіі і г. д[28].

Горад як дабро

Горад на старонках хрысціянска-дэмакратычнага беларускага друку ўяўляўся як месца для палітычных і культурных установаў, у якія беларусы маглі звяртацца для вырашэння сваіх праблем. Зрэшты, у той самай Вільні якраз і месціліся рэдакцыі беларускіх газет[29].

Матэрыялы з Вільні з'яўляліся ў кожным выпуску беларускага хрысціянска-дэмакратычнага друку. Існавала асобная газетная рубрыка пра здарэнні ў Вільні. Яе дапаўняла інфармацыя рубрыкі "З беларускага жыцця" ў "Беларускай крыніцы" і пазней у "Хрысціянскай думцы", якая распавядала пра культурнае, палітычнае і рэлігійнае жыццё беларусаў у Вільні.

Іншыя гарады Заходняй Беларусі не так часта патраплялі на старонкі друку ў сувязі са штодзённымі падзеямі. Цікавы прыклад Гародні. У першай палове 1920-х гг. газета "Крыніца" мела там свайго карэспандэнта ці карэспандэнтаў,

якія распавядалі ў асноўным пра дзейнасць мясцовых беларускіх арганізацый, рэлігійнае жыццё і мясцовыя здарэнні[30]. Пазней такія паведамленні зніклі, і з'явіліся зноў толькі ў першай палове 1930-х гг. Пры гэтым у той перыяд яны датычылі не беларускага культурнага, рэлігійнага ці палітычнага жыцця, але судовых працэсаў над беларусамі[31].

Сцвярджалася, што гораду і вёсцы патрэбна захоўваць сувязь. Яе павінны былі падтрымліваць маладыя гарадскія актывісты і студэнты. Актывістаў, якія прысвячалі сябе справам вёскі, але мелі гарадскі досвед, называлі "грамадзянамі вёскі". Здольнасць прысвяціць сябе вёсцы вымяралася гатоўнасцю атрымаць адпаведны карысны вопыт[32].

Апрача падкрэслівання праблем ператварэння заходнебеларускіх вяскоўцаў у людзей з класавай свядомасцю, выданні беларускіх хрысціянскіх дэмакратаў імкнуліся прышчапіць сваім чытачам беларускую нацыянальную ідэнтычнасць. Сярод найважнейшых элементаў такой ідэнтычнасці фігуравала гісторыя[33].

Паводле беларускага друку, гісторыя і мінулае беларусаў былі цесна звязаныя з гарадамі. Продкі беларусаў засноўвалі гарады. Таксама гарады ў мінулым былі месцамі нараджэння значных постацяў нацыянальнай культуры. Напрыклад, Францыска Скарыны (каля 1490 – каля 1551), асоба якога ў міжваенны перыяд увасабляла такую сферу дзейнасці нацыянальных актывістаў, як школьніцтва[34].

Менавіта мінулае рабіла легітымнай трактоўку сучасных гарадоў Заходняй Беларусі як беларускіх. Так, карэспандэнт з Слоніма, які называў сябе яго карэнным жыхаром, падкрэсліваў значнасць гістарычнай ролі гэтага горада. Аўтар сцвярджаў, што "*ўнутры Слоніма культура застаецца і развіваецца свая родная – беларуская*"[35].

Але гісторыя не заўсёды была бачнай для вока назіральніка. Сапраўдная сутнасць горада, яго сувязь з беларускім мінулым адкрывалася археалогіяй. Інфармацыя аб археалагічных адкрыццях трапляла і на старонкі беларускіх выданняў. Увагу на іх звярталі таксама хрысціянска-дэмакратычныя газеты і часопісы. Нельга назваць звесткі пра археалагічныя адкрыцці шматлікімі, і не ўсе з іх траплялі нават на першыя старонкі, але ў 1930-х гг. яны сталі прыцягваць большую ўвагу. Найбольш цікавала пытанне: ці жылі продкі беларусаў у Вільні і ў іншых гарадах у Сярэднявеччы?[36]

Тэма гісторыі дазваляла на сімвалічным узроўні пачаць засваенне гарадской прасторы, бо, як даводзілі цытаваныя хрысціянска-дэмакратычнымі выданнямі дадзеныя аб раскопках у Вільні, Гародні ці Давыд-Гарадку, прысутнасць беларусаў у ранейшыя часы немагчыма абвергнуць[37]. Гістарычныя і ар-

хеалагічныя сведчанні дазвалялі зазірнуць пад паверхню тагачаснай сітуацыі. Менавіта яны дапамагалі паказаць беларускі характар гарадоў.

Распазнаць гісторыю і беларускасць горада можна было таксама з дапамогай "слядоў", якія былі бачныя ў сучаснасці. Станіслаў Грынкевіч-малодшы (1912–1966) менавіта так і назваў свой артыкул. Тэкст пад назвай "Сляды беларускай мінуўшчыны ў Гародні" быў апублікаваны ў сакавіку 1939 г. У ім згадваўся Юзаф Ядкоўскі як даследчык гарадзенскай гісторыі. Аўтар, верагодна, вучыўся ў адной з гімназій Гародні ў 1920-я гг[38].

Але былі таксама іншыя спробы выявіць беларускі характар горада. Так, хрысціянска-дэмакратычныя выданні звярталі ўвагу на тэндэнцыю надання польскіх назваў вуліцам у мястэчках, гарадах і вёсках альбо перадачу іх выключна ў польскай транслітарацыі[39]. У канцы 1930-х гг. Беларускае навуковае таварыства высунула ініцыятыву перайменавання шэрагу віленскіх вуліц у гонар беларускіх гістарычных асобаў. Фігуравала 12 персаналіяў уключна з Кастусём Каліноўскім (1838–1864), Францішкам Багушэвічам (1844–1900), канцлерам Львом Сапегам (1557–1633), Францыскам Скарынам ды інш.[40] Аднак зварот да гарадскіх уладаў Вільні ў лістападзе-снежні 1937 г. не меў выніку.

У самым сімвалічна, культурна і палітычна значным для беларусаў горадзе, у Вільні, мусіў быць касцёл з беларускай мовай набажэнства. Беларусы адзіныя з усіх нацыянальных меншасцей не мелі касцёлаў, дзе б імша адпраўлялася ў іх роднай мове. Апрача нядзельнай службы па-беларуску ў літоўскім касцёле Св. Мікалая, не было іншых магчымасцяў. Гэтая праблема так і не была вырашана[41].

У Вільні былі таксама месцы, якія не звязваліся з нейкім адным гістарычным героем, але былі кропкамі камемарацыі вялікай колькасці беларускіх дзеячаў. Гаворка ідзе пра могілкі Росы. З другой паловы 1920-х гг. перыяд святкавання каталіцкага свята Задушак і традыцыйных беларускіх Дзядоў стаў асэнсоўвацца не толькі як памінанне продкаў, але і як нагода для паходу да магілаў беларускіх дзеячаў. Пры гэтым віленскі прыклад прапаноўваўся ў якасці мадэлі для вясковых жыхароў. Так, вяскоўцы ў канцы 1930-х гг. удзельнічалі ў цырымоніі памінання на Росах. Гэтая ўрачыстасць яднала беларусаў, якія належалі да розных канфесій і прытрымліваліся розных палітычных поглядаў[42].

Павага да памерлых, пашана да гісторыі павінны былі спрыяць пашырэнню нацыянальнай ідэнтычнасці і грамадзянскага пачуцця. Дарэчы, пра аналагічную ролю горада казалі яшчэ дзеячы эпохі Асветніцтва. Так, Жан-Жак Русо пісаў, што "*дамы ўтвараюць мястэчка, а горад – грамадзяне*". У еўрапейскай думцы горад разумеўся як прастора, здольная трансфармаваць асобу, светапогляд і звычкі чалавека, які пачынаў там жыць[43].

Вільня стала месцам яшчэ адной публічнай традыцыі, якую прасоўвалі беларускія хрысціянскія дэмакраты ў другой палове 1930-х гг. Гаворка ідзе аб паломніцтве да віленскай Кальварыі. У такіх паломніцтвах маглі браць удзел беларусы як праваслаўнага, так і каталіцкага веравызнання. Такія мерапрыемствы не толькі дэманстравалі згоду паміж хрысціянскімі канфесіямі ў горадзе, але таксама павінны былі сведчыць аб адсутнасці сацыяльных канфліктаў[44]. Яны дапамагалі прадэманстраваць карпаратыўнае адзінства беларускага грамадства ў мініяцюры. Горад уяўляўся як своеасаблівая сцэна, на якой адбываўся палітычны спектакль, змагаліся розныя бачанні палітычнай будучыні беларусаў.

Ва ўяўленнях хрысціянска-дэмакратычных выданняў у будучыні горад і вёска не павінны былі адрозніваецца сваёй архітэктурай. Вопыт Паўночнай Амерыкі мог адыграць вырашальную ролю. Досвед амерыканскага будаўніцтва і архітэктуры прыцягваў увагу заходнебеларускага друку. Артыкул, прысвечаны гэтай праблеме, апісваў г. зв. "стыль прэрыяў" і фактычна распавядаў пра дзейнасць знакамітага амерыканскага архітэктара Фрэнка Лойда Райта (1867–1959), хоць яго імя не згадваецца. Ён развіваў ідэю "гарызантальнай архітэктуры" насуперак тэндэнцыі пабудовы шматпавярховых дамоў і хмарачосаў у ЗША[45].

Горад быў тым асяроддзем, з дапамогай якога беларуская культура магла трапіць у вёску. Развіццё тэхналогій і камунікацый дазваляла стварыць новыя магчымасці для сувязі горада і вёскі, для фармавання якасна новай інфармацыйнай прасторы. Так, у 1927 г. пачала сваю працу радыёстанцыя ў Вільні. Хрысціянска-дэмакратычныя выданні сцвярджалі, што культура для беларусаў-вяскоўцаў павінна быць менавіта вясковай. Гэта мусіла быць культурная прадукцыя, блізкая, як меркавалася, да іх патрэбаў[46]. Ужо 25 сакавіка 1929 г. на віленскай радыёстанцыі прагучалі беларускія песні. Выканаў іх хор пад акампанемент кампазітара Канстанціна Галкоўскага (1875–1963)[47].

Дзесяцігадовы юбілей віленскага радыё ў верасні 1937 г. стаў нагодай для развагаў пра яго ролю для горада і вёскі. Радыё мела вялікі патэнцыял, каб спрыяць паразуменню паміж імі. Перашкодамі былі высокія кошты на радыёпрымачы, якія па-ранейшаму былі недаступныя для вяскоўцаў. Тым не менш віленская радыёстанцыя мела шанс перахапіць ініцыятыву ў савецкай прапаганды, якую шырылі радыёстанцыі Менска і Масквы[48].

Аднак толькі прысутнасцю савецкай прапаганды праблемы вёскі не абмяжоўваліся. Эканамічную і сацыяльную сітуацыю напрыканцы 1920-х – у 1930-я гг. апісвалі з дапамогай паняцця "крызіс". Недахопу ў матэрыялах, якія разглядалі розныя аспекты крызісу і пацвярджалі наяўнасць крызісных з’яваў

і іх наступстваў для жыцця і дабрабыту заходнебеларускіх вяскоўцаў, не было. Таксама вельмі частымі, асабліва ў першай палове 1930-х гг., былі тэксты, якія апісвалі кантэкст і прычыны крызісу, а таксама тлумачылі, чаму яго ўздзеянне на заходнебеларускую вёску было такім моцным. Горад, гарадская прамысловасць у хрысціянска-дэмакратычным друку трактаваліся як шлях выхаду з крызісу. Прамысловасць горада магла прыцягнуць людзей з вёскі і працаўладкаваць іх, як лічылі выданні, блізкія да БХД-БНА. Такім чынам, горад мог адыграць пазітыўную ролю ў вырашэнні эканамічных праблем[49].

Пазітыўныя бакі горада былі звязаны перш за ўсё з яго гісторыяй, з духоўнай сферай, а таксама з ідэямі і планамі больш рацыянальнага ўладкавання жыцця беларусаў у будучыні. У найменшай ступені пазітыў звязваўся з эканамічнай дзейнасцю.

Аднак пытанні, якія задаваліся гораду, і тыя чаканні, якія беларусы звязвалі з ім, не абавязкова павінны былі спраўджвацца. Усе пазітыўныя ацэнкі і планы маглі ператварыцца ў сваю супрацьлегласць[50]. Горад мог даць шмат падстаў не толькі для надзеяў, але і для расчаравання. Ён мог уяўляць сабой толькі цень тых станоўчых рысаў, якія на яго праецыраваліся. Тая ж трансфармацыя светапогляду, звычак і характару чалавека, які звязваў сваё жыццё з горадам, магла прынесці зусім не той вынік, на які разлічвалі беларускія хрысціянска-дэмакратычныя інтэлектуалы і палітыкі. Горад, замест таго, каб быць дабром, мог уяўляцца як зло.

Горад як зло

У своеасаблівым заходнебеларускім “працэсе супраць горада” вядучую ролю адыгрывала эстэтыка, а хутчэй нават своеасаблівая эстэтычная занепакоенасць. Гаворка ідзе не пра вузка зразумелую эстэтыку пры суджэнні аб стылі ці вартасці таго ці іншага прадмета мастацтва ці культуры, а пра шырэйшыя стандарты суджэння, пра адпаведнасць, прыналежнасць і прымальнасць тых ці іншых з’яў і прадметаў паводле стандартаў у рамках пэўнага палітычнага ці ідэалагічнага праекту. Вартасць тут ацэньваецца адпаведна поглядам і густам прадстаўнікоў пэўнай ідэалогіі, сацыяльнай групы ці класа. Важнасць эстэтыкі ў мадэрнасці падкрэслівалася ў сувязі з яе месцам у сацыялістычных ідэалогіях. Вялікае значэнне мела эстэтыка як у вузкім, так і шырокім значэнні ў палітычных і мастацкіх праектах інтэлектуалаў Усходне-Цэнтральнай Еўропы[51].

Адкідванне і адмаўленне, жорсткая крытыка той ці іншай з’явы абапіраліся на пэўныя ідэалагічныя падставы, якія ў выданнях БХД не мелі выключна

рэлігійнага паходжання. Можна казаць пра сацыякультурную абумоўленасць такіх стандартаў сярод беларускіх хрысціянска-дэмакратычных дзеячаў. Эстэтычныя суджэнні пра вартасць і прымальнасць той ці іншай з'явы, звязанай з горадам, звярталіся перш за ўсё да вясковай культуры, ідэалізаванага рамантычнага вобраза вяскоўца. Гэта тлумачыцца тым, што самі прадстаўнікі хрысціянска-дэмакратычнай плыні паходзілі з вёсак і мястэчак, і зварот да ідэалізацыі вясковага ладу жыцця мог мець настальгічны характар.

Яшчэ адной прызмай, праз якую глядзелі на прымальнасць ці непрымальнасць той ці іншай з'явы ў гарадскім уяўным ці рэчаісным кантэксце, быў рамантычны антыкапіталізм. Гэта была рэакцыя на імклівыя сацыяльныя і эканамічныя змены, бурлівую індустрыялізацыю, урбанізацыю, распад традыцыйных структур і сацыяльных сувязяў. Гэта нельга назваць ідэалогіяй. Сутнасць рамантычнага антыкапіталізму – гэта адмаўленне, непрыманне і крытыка пэўных аспектаў мадэрнага грамадства[52]. З гэтым жа была непасрэдна звязана і канцэпцыя культурнага капіталу[53] ці культурнай спадчыны, якая, паводле хрысціянскіх дэмакратаў, мела большую вартасць, чым эканамічная складовая грамадства.

Трэцім кампанентам у палітыцы негатыўнага эстэтычнага суджэння станавілася канцэпцыя цялеснасці. У гэты перыяд шырока выкарыстоўваліся цялесныя метафары, якія адносіліся да вобразаў нацыі, грамадства і дзяржавы. Гэта быў спосаб размовы аб нацыі і палітыцы, сацыяльных праблемах, які датычыў як нейкіх лакальных праблем, так і агульнаграмадскіх палітычных пытанняў. Такія праблемы пагражалі ўяўнаму адзінству нацыі як цела[54].

Калі ў эканамічнай сферы горад мог асэнсоўвацца як адказ на пытанні, якія стаялі перад беларусамі, то ў галіне канструявання ідэнтычнасці ідэалізаванага вобраза беларускага вяскоўца горад пагражаў разбурэннем і знішчэннем яго "чысціні"[55]. Тут на першы план выходзіў ужо не эканамічны крызіс. Першаснае значэнне набывалі розныя тэорыі заняпаду, маральнай і цывілізацыйнай дэградацыі. Горад у такіх тэорыях уяўляўся як асяродак небяспекі для маральнага і псіхічнага стану, які спрыяў знікненню традыцыйных сувязяў індывідаў, рабіўся ўвасабленнем зла[56].

Адпаведна, не выпадае здзіўляцца, што горад успрымаўся як крыніца негатыўных з'яў, якія нараджалі трывогу і страх. Характар такога крызісу быў значна шырэйшы за эканамічны. Гэта быў маральны і цывілізацыйны крызіс. Часамі гэта спараджала досыць яркія і вобразныя параўнанні, якія павінны былі рэзаніраваць з жыццёвым досведам (*lebenswelt*) чытачоў-сялян як сукупнасцю ўсяго досведу, што выступаў падмуркам разгляду рэчаў як такіх і надзеленых значэннем. Вёска ператваралася ў ахвяру негатыўных уплываў го-

рада. Гэта можа праілюстраваць пасаж, аўтарам якога з'яўляўся Янка Пазняк (1887 – пасля 1939): "*Прычынай гэтага усяго* [крызісу] *ёсць маральны ўпадак. Разумеем гэнае слова шырэй: гэта павеў гнілля, які пераносіцца з гораду ў вёску*!"[57]

Горад і гарадское асяроддзе выразна адрозніваліся ад вясковага. Гэтай розніцы надавалася маральнае вымярэнне. Погляд на горад адштурхоўваўся ад уяўнага вобраза селяніна і вясковай культуры, які існаваў у ідэалах заходнебеларускіх хрысціянскіх дэмакратаў. Вяскоўцы яшчэ "*не сапсавалі крыві атрутай мяшчанскай псеўдакультуры*". Сяляне былі вышэй паводле сваіх маральных якасцяў не толькі за мяшчан, але і за "шляхецка-арыстакратычнае" асяроддзе. Небяспека пагражала вучнёўскай моладзі, што пераехала ў горад. Апынуўшыся там, студэнт ці гімназіст патрапляе "*пад уплыў сапсутых кругоў мяшчанскіх і панскіх і пачынае чурацца працы, пасля сваёй народнасці і нават бацькоў сваіх*"[58].

Ва ўяўленнях хрысціянска-дэмакратычнага друку прасочвалася дакладная сувязь паміж стратай патэнцыйнай ці набытай беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці прадстаўнікамі моладзі ў горадзе і маральным кантэкстам такой страты. Паланізацыя магла быць вынікам маральнай дэградацыі асобы пад уплывам гарадскога асяроддзя. Нават адукацыя, якая падавалася абаронай ад негатыўнага ўплыву, выяўлялася, хутчэй, яго праваднікам. Моладзь папярэджвалі пра небяспеку гэтай з'явы ў артыкулах, якія нагадвалі біблейныя прыпавесці[59].

Трывога аб дэмаралізацыі тых, хто сутыкаецца з горадам, часам праецыравалася на вобраз "іншага", як у апісанні французскай вёскі на старонках часопіса "Шлях моладзі". Сітуацыя там была выбрана, каб падкрэсліць, што людзі, якія губляюць сувязь з вёскай і зямлёй, губляюць і сваю маральнасць. Аўтар артыкула глядзеў на Францыю праз "беларускія акуляры" і хрысціянска-дэмакратычнае ідэалагічнае шкло: "*Шмат ваколіц Францыі маюць пустуючыя вёскі. Гаспадары іх кінулі вёску, зямлю, забілі хаты дошкамі, а самі паехалі ў гарады, дзе лягчэй і прыямней пражыць, але і лягчэй здэмаралізавацца*"[60].

Рамантызаваны вобраз селяніна на старонках хрысціянска-дэмакратычнага друку ўключаў ў сябе і такія яго бакі, як наіўнасць і прастадушнасць. Але яны маглі прынесці вяскоўцам непрыемнасці, бо іх маглі падмануць людзі з горада. Жыхар вёскі больш наіўны і значна менш інфармаваны ў параўнанні з гараджанамі, у чым не сумняваліся не толькі палітыкі-папулісты, як абаронцы інтарэсаў вяскоўцаў, але і некаторыя даследчыкі[61].

Часам нават адсутнасць буйных гарадоў інтэрпрэтавалася пазітыўна, бо дзякуючы гэтаму беларусам, якія разумеліся не як асобныя індывіды, але як

элементы карпаратыўнага нацыянальнага цэлага, нібыта не пагражала небяспека. Адзін з вядучых інтэлектуалаў хрысціянска-дэмакратычнага асяроддзя Станіслаў Грынкевіч-старэйшы (1902–1945), напрыклад, на старонках "Беларускай крыніцы" сцвярджаў, што якраз адсутнасць буйных гарадскіх цэнтраў на беларускіх землях і захаванне "*суворай сялянскай маральнасці*" не дазволілі шырока распаўсюдзіцца венерычным хваробам.

Некаторыя аўтары менавіта з гарадамі звязвалі распаўсюджанне "распусты" і венерычных хваробаў. У іншым матэрыяле "Беларускай крыніцы", надрукаваным праз некалькі месяцаў пасля папярэдняга, праблема ставілася так: "*Да вайны ў нас аб венерычных хваробах ня чуваць было, а цяпер яны прыймаюць страшныя разьмеры, разносяць іх усялякія бадзякі і нашыя людзі, якія пабывалі ў горадзе або ў войску...*"[62]

Усё гэта ўпісвалася ў вобраз горада як крыніцы зла. Адпаведна, вёска бедавала і страчвала свае станоўчыя якасці менавіта па віне горада. Тут таксама прысутнічаў настальгічны матыў пра даваенны перыяд як больш дасканалы і пазбаўлены праблемаў.

Горад часам уяўляўся наўпрост фізічна небяспечным асяроддзем. Паведамленні пра гвалт з ужываннем зброі, пра ахвяры сеялі трывогу і былі яскравым пацвярджэннем страху перад горадам, апраўданнем яго дэманізацыі. Дарэчы, у пасляваенныя гады інцыдэнты са стралянінай у гарадах усходніх ваяводстваў Польшчы, не звязаныя з крымінальным бандытызмам, перыядычна здараліся па віне звольненых у запас вайскоўцаў ды іх сваякоў[63]. Да таго ж на гарадскім бруку маглі мець месца беспарадкі і хваляванні, вынікам якіх былі чалавечыя ахвяры і страта маёмасці. Гаворка ідзе аб антысеміцкіх выступленнях, якія цягам 1930-х гг. адбыліся ў Гародні і Вільні. Падкрэслівалася нянавісць пагромшчыкаў да габрэяў, а таксама недарэчнасць саміх беспарадкаў, якія стваралі атмасферу страху і няпэўнасці[64].

На старонках беларускага хрысціянска-дэмакратычнага друку няма праяваў антысемітызму і распальвання нянавісці да габрэяў-гараджан. Так, публікацыя ў "Беларускім фронце", прысвечаная пагрому ў Берасці ў траўні 1937 г., толькі тлумачыла карані гвалту ў адносінах да габрэйскага насельніцтва, але не апраўдвала яго. У іншых матэрыялах гэтага выдання беларусаў папярэджвалі пра неабходнасць устрымлівацца ад варожасці да суседзяў-габрэяў[65]. Гэтым хрысціянска-дэмакратычныя выданні выразна адрозніваліся ад таго ж "Новага шляху", які ў антысеміцкім ключы інтэрпрэтаваў колькасную і эканамічную перавагу габрэяў у гарадах[66].

Хоць канцэпцыі крызісаў і тэорыі выраджэння ці дэгенерацыі былі зыходнымі кропкамі для асэнсавання задач, якія стаялі перад заходнебеларускім

грамадствам, яны не абсалютызаваліся. У адрозненне ад шпенглерыянства, беларускія хрысціянскія дэмакраты бачылі выхад з крызісу і мелі пазітыўную праграму эвалюцыйнай трансфармацыі беларускага грамадства. Іх можна аднесці, хутчэй, да гістарычных аптымістаў.

Аднак пакуль такая трансфармацыя заходнебеларускага грамадства не ажыццявілася, на старонках выданняў горад часта фігураваў у якасці цалкам чужой прасторы, якая нават не мела еўрапейскага выгляду і ў якой панавалі беднасць і аднастайнасць. Прыклад такога ўяўлення можна знайсці ў травелогу ксяндза Яна Тарасевіча "На Бацькаўшчыну", часткі якога друкаваліся ў "Хрысціянскай думцы", а пазней выйшлі асобным выданнем.

Адразу трэба сказаць, што свае ўражанні аб Гародні ён атрымаў, нават не выходзячы з цягніка: "*Але вось і ў Горадню ўжо ўяжджаем… Усюды панура. Народ, што бачым, дрэнна ды ўбога ўбраны, некаторыя босыя. Дамы, якія відаць, усе старыя, закураныя. Мост, праз які праяжджаем, так, здаецца, і гатоў заваліцца. Словам, зноў самы глыб Азіі прыпамінаецца*". Цікава, што перад гэтым аўтар ахарактарызаваў Варшаву як "азіяцкі" горад[67].

Гэтае кароткае апісанне горада мае ў сабе матывы арыенталізму, прыпісвання Усходу негатыўных рысаў адсталасці і культурнай другараднасці[68]. Выкарыстанне арыенталізацыі нельга аднесці выключна на рахунак досведу Я. Тарасевіча, які стала жыў у ЗША. Такі погляд таксама быў звязаны з адмаўленнем той арыенталізацыі і часам негатыўнай экзатызацыі, якую адносна жыхароў Заходняй Беларусі практыкаваў польскі друк, мастацкая і падарожная літаратура. Арыенталізацыя выступала тут як аспрэчванне дамінавання польскай культуры, імкненне падкрэсліць яе чужы і ненатуральны характар адносна горада.

Горад таксама выступаў у ролі падманлівага люстэрка, якое ператварала сапраўдныя характарыстыкі беларускай вясковай культуры і ландшафту ў несапраўдныя. Горад характарызаваўся не толькі як культурна чужы, але і як варожы, здольны сказіць, перайначыць і нават знішчыць. Тут прысутнічала таксама тэма слядоў беларусаў у гарадах і элементаў вясковай культуры, якія на старонках хрысціянска-дэмакратычных выданняў артыкуляваліся як этнічныя сімвалы беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці.

Асобныя здарэнні і з'явы інтэрпрэтаваліся як сістэматычны наступ горада, яго культуры і каштоўнасцяў, на якія глядзелі як на антыкаштоўнасці, на беларускую вёску. У польскай нацыянальнай культуры і формах нацыянальнай ідэнтычнасці, безумоўна, мелася і вясковае вымярэнне, але паколькі на беларусаў глядзелі перш за ўсё як на вяскоўцаў, то супрацьпастаўленне "гарадская культура – вясковая культура" адыгрывала цэнтральную ролю ў канс-

труяванні і правядзенні лініі паміж тым, што беларускае, а што – не. Зонай канфлікту была не толькі вёска, але і горад.

Падставай канфлікту маглі стаць творы мастацтва, напрыклад кінастужкі. На горад глядзелі як на месца распаўсюджання непрымальных з пункту гледжання некаторых аўтараў хрысціянска-дэмакратычных выданняў узораў культуры і мастацтва. Але пры гэтым такая рэакцыя на гэтыя творы сведчыла, якія каштоўнасці самі аўтары лічылі найбольш адпаведнымі для заходнебеларускіх вяскоўцаў. Так, у матэрыяле аглядальніка, які выступаў пад псеўданімам "Дзядзька Сцяпан", асуджалася кінастужка "Культ цела". Яго абурыла тое, што ў фільме танчылі жанчыны, якія нібыта станавіліся падобнымі да малпаў. Цалкам непрымальным для яго было спакойнае стаўленне да гэтага фільма з боку гарадской моладзі. Кіно, на думку "Дзядзькі Сцяпана", павінна распаўсюджваць не "*маральную людскую брыдоту*", а сціпласць[69].

Новыя сродкі сувязі і камунікацыі ў міжваенны перыяд мелі пазітыўны патэнцыял для развіцця беларускай культуры, але не толькі. Віленская радыёстанцыя рабіла праграмы, прызначаныя для вяскоўцаў. Такія праграмы ўключалі ў сябе беларускія традыцыйныя песні. Рэдакцыйных аглядальнікаў і карэспандэнтаў хрысціянска-дэмакратычных выданняў абурала тое, што такія песні абвяшчаліся ў праграме як "народныя песні Віленшчыны", а не беларускія[70]. Скажэнне мовы, неадпаведны рэпертуар, няправільная перадача песень, на іх думку, адбываліся ў асяроддзі, якое не спрыяла беларускай культуры. Беларускія радыёпраграмы з Вільні, Варшавы ці Баранавічаў не маглі ажыццяўляцца таму, што, паводле "Хрысціянскай думкі", польскі ўрад не прызнаваў існавання беларусаў як асобнага народа[71].

Эстэтычна неадпаведную і фальшывую рэпрэзентацыю вясковай культуры Палесся ўгледзеў наведвальнік II Палескага кірмашу ў Пінску, што адкрыўся ў жніўні 1937 г. Увагу карэспандэнта прыцягнула на выставе мадэль дома, якая павінна была ўвасабляць палескую вясковую хату, але "*фактычна на ўсім Палессі толькі на выстаўцы можна гэткую спаткаць*". У міжваенны перыяд забудова вёскі змянілася, і гэтыя змены закранулі Палессе, таму пра тыповасць жытла ў такой сітуацыі не выпадала казаць з поўнай упэўненасцю. Аўтару не спадабаўся твар лялькі, апранутай у традыцыйны палескі строй. На гэты тып паляшучкі яму *"глядзець гадка"*. Тут мы яшчэ раз сутыкаемся з эстэтычнай рэакцыяй, якая спрабуе абапірацца на самавідавочнасць, але падкрэсліваецца выкліканнем цялеснай рэакцыі агіды да таго, што ўяўляецца непрымальным[72]. Чытачоў не павінны былі ўводзіць у зман супярэчныя з эстэтычнымі і маральнымі ўстаноўкамі сітуацыі, калі ад імя беларусаў Віленшчыны прамаўлялі палякі, якія "пераапраналіся" ў беларусаў. Таксама важна звярнуць увагу на

раней адзначанае фактычнае прызнанне, што гарадское асяроддзе з'яўляецца першасным для ацэнкі вясковых прэзентацый[73].

Горад уяўляўся як патэнцыяльна небяспечнае асяроддзе. У спалучэнні з яго здольнасцю да негатыўнай трансфармацыі, скажэння і маральнай небяспекі канфлікт вакол слядоў сімвалічнай ці рэальнай прысутнасці беларусаў у горадзе, у Вільні мог прывесці да праяваў адкрытай агрэсіі ў адносінах да іх. Прыкладам можа служыць знішчэнне шыльдаў беларускіх арганізацый у Вільні. Таксама аб'ектам нападаў была беларуская друкарня імя Францішка Скарыны[74].

Асяроддзе горада магло спакусіцца не толькі на такія часовыя элементы гарадскога пейзажу, як шыльды, але таксама на тыя сляды беларускай прысутнасці, якія мелі значна большае культурнае і эстэтычнае значэнне. Гаворка ішла пра аб'екты архітэктуры, якім надавалася найвялікшае значэнне.

Улетку 1938 г. увагу газеты "Беларускі фронт" прыцягнула рэалізацыя паліцыяй загаду па зразанні ў вёсках, у павятовых гарадах і ў самой Вільні стрэшкавых брамаў. Гістарычнае і культурнае значэнне гэтых брамаў для выдання было бясспрэчным: "*Выглядае, што беларускія брамы архітэктурна і ідэалагічна стаяць у сувязі з брамамі беларускіх княжых замкаў*". Утылітарнага значэння такія брамы не мелі, але ў культурным сэнсе, паводле карэспандэнта газеты, былі звязаны з вясельным абрадам прыезду жаніха да нявесты. У матэрыяле адзначалася, што паланізаванае ў сваёй масе віленскае мяшчанства з вялікім шкадаваннем і нежаданнем сустрэла загад паліцыі. На мяшчанства не глядзелі як на частку беларускага народа, а яго культура была для беларускіх вяскоўцаў чужой[75]. Трэба зазначыць, што знаходжанне ў горадзе нейкай сімвалічнай беларускай прысутнасці падмяняла апазіцыю "вясковы – гарадскі" апазіцыяй "нацыянальны – ненацыянальны".

Падкрэслівалася неабходнасць захаваць хаця б памяць пра гэтыя брамы ў выглядзе фатаграфій для Віленскага беларускага музея Івана Луцкевіча. Паведамлялася, што Беларускае навуковае таварыства зрабіла адмысловы зварот у Міністэрства асветы з тым, каб прыпыніць рэалізацыю загаду ліквідацыі аб'ектаў для "*захавання і пазнання даўнейшага беларускага стылю*". Газета выказала занепакоенасць, што шкода ад такой акцыі ўладаў будзе не толькі матэрыяльная, але і культурная, наступствы якой не выправяць "*ніякія ўрбанізацыі*"[76].

Улетку 1939 г. падобная практыка распаўсюдзілася і на Гародню. Карэспандэнт віленскага "Слова" паведамляў пра распачатую ў гэты час ў горадзе кампанію па замене драўляных навесаў і брамаў. Такі крок тлумачыўся менавіта эстэтызацыяй. Але калі для выдання ксяндза Гадлеўскага быў важным факт

прыналежнасці гэтых элементаў гарадской архітэктуры да беларускай спадчыны, то для польскага журналіста было важным захаванне "аблічча старой Гародні", якое патрабуе кансервацыі і рэканструкцыі, а не бурлівай дзейнасці гарадскіх уладаў па выдаленні "неэстэтычных" элементаў архітэктуры[77].

Ужо напрыканцы 1930-х гг. урбанізацыя стала надзвычай актуальнай, калі яшчэ не ў рэчаіснасці, то, прынамсі, у думках і дыскусіях. Верагодная індустрыялізацыя і ўрбанізацыя, масавае перасяленне заходнебеларускіх вяскоўцаў у гарады нараджала новыя і ўзмацняла старыя непакоі беларускіх інтэлектуалаў і палітыкаў з хрысціянска-дэмакратычных колаў. У гэтым кантэксце прыклад ЗША для беларусаў уяўляўся ў іншым святле.

Згаданая публікацыя газеты "Słowo" толькі спрыяла меркаванню, што хуткае прамысловае развіццё і перасяленне беларусаў у гарады прывядзе да іх хутчэйшай асіміляцыі. Земляробчыя народы цяжка паддаваліся асіміляцыі, але "*масы меставыя, тым больш згуртаваныя, прамысловыя*" лягчэй было асіміляваць. Такая перспектыва магла прывесці да страты беларускімі вяскоўцамі культурнага капіталу, ідэнтычнасці. Гэта ж супадала з уяўленнямі пра "*людзей кінутых на бруку вялікіх гарадоў і фабрык, людзей без нацыі і гісторыі*"[78].

Прызма культурнай і ідэалагічнай апазіцый, праз якую глядзелі на горад, не была адзінай магчымай. Аднак трэба адзначыць і тое, што погляды на горад як на зло падзялялі прадстаўнікі іншых ідэалагічных плыняў. У якасці прыкладу можна прыгадаць паэта, сябра КПЗБ Максіма Танка, які чытаў хрысціянска-дэмакратычныя газеты і часопісы, а таксама асабіста ведаў інтэлектуалаў і палітыкаў гэтага кола, шмат з кім сябраваў[79]. У дзённікавым запісе ад 16 чэрвеня 1939 г. знаходзім вельмі красамоўнае супрацьпастаўленне двух тапаграфічна блізкіх, але маральна і ідэалагічна аддаленых вобразаў горада. Гэтае супастаўленне можна назваць своеасаблівым падсумаваннем амбівалентнага стаўлення заходнебеларускіх інтэлектуалаў да гарадскога асяроддзя.

Яно магло аформіцца не толькі пад уплывам хрысціянска-дэмакратычнага друку, але таксама ўласнага досведу гарадскога жыцця паэта: "*Я ўзышоў на Замкавую гару, адкуль рукой падаць да Трохкрыжовай, увянчанай арыгінальным помнікам, бачаным амаль з усіх кварталаў гораду. Каля магілы паўстанцаў 63-га года – група турыстаў. Пад крыжом – цярновы, зроблены з дрэва, вянок*". І далей: "*Вячэрняя зара доўга дагарае на шпілі званіцы кафедральнага сабора, якая, быццам узняты палец праведніка, грозіць гораду, што западае ў змрок распусты, у пякельнае полымя рознакалёрных рэкламных агнёў рэстаранаў, бараў, кіно, магазінаў...*"[80]

У гэтым супрацьпастаўленні ўвасобіўся рамантычны антыкапіталізм і адмаўленне матэрыяльнасці, якую нібыта навязваў горад. Яны супрацьпастаўле-

ныя набыткам нематэрыяльным: гісторыі, памяці, ахвярнасці і пакутамі барацьбы. Культурны капітал нават тапаграфічна аказваецца вышэй. А тое, што менш маральна вартае, – унізе, дзе пекла. Культурны капітал – антытэза капіталу фінансаваму. Эканамічны капітал апанаваў ніжнюю частку горада. Гэта своеасаблівае аўгусціянскае супрацьпастаўленне "горада зямнога" і "горада Божага".

Негатыўны бок горада больш прадстаўлены на старонках беларускага хрысціянска-дэмакратычнага друку. Сюжэтаў, звязаных з насцярожаным і адмоўным стаўленнем да яго, значна больш, чым са станоўчым. Апошнія ўяўляюць сабою выключэнне на фоне першых. Фарміраваўся вобраз горада як крыніцы непакою, трывогі і небяспекі для беларусаў.

Горад па-за межамі дабра і зла

Беларускія інтэлектуалы і палітыкі з хрысціянска-дэмакратычных колаў не маглі пазбыцца амбівалентнага пачуцця ў дачыненні да горада. Тым не менш новыя выклікі і сітуацыя, калі мог адбыцца "канец свету" ці распачацца вайна[81], прымушалі паглядзець на горад і тэмы, якія былі з ім звязаныя, без ідэалізуючых і рамантычных "акуляраў", але таксама без дэманізацыі горада, а разам з ім і мадэрнасці.

Абедзве тэмы – горад як дабро і горад як зло – не зніклі. Новыя меркаванні існавалі побач з уяўленнямі пра традыцыйныя каштоўнасці сялянскага грамадства, якія былі супрацьпастаўленнем фармальным сацыяльным іерархіям і эканамічнай эфектыўнасці, што вымяралася ў манетарным эквіваленце. Уяўленні пра спрадвечны прэстыж прыналежнасці да сялянства і працы на зямлі як самастойныя каштоўнасці, якія надавалі сімвалічную перавагу сялянскай беднасці, не пераставалі з'яўляцца на старонках хрысціянска-дэмакратычных выданняў. Наадварот, у другой палове 1930-х г. іх нават пачалі больш выразна артыкуляваць[82].

Гэтыя каштоўнасці, якія адзін з антраполагаў назваў *communitas*, што азначала сімвалічную прыналежнасць і здольнасць рэпрэзентаваць усё чалавецтва праз беднасць, перыферыйнасць і маргінальнасць, своеасаблівую "ўладу слабых", супрацьпастаўляліся эканамічнай, сацыяльна-іерархічнай ці палітыка-юрыдычнай уладзе больш магутных чужынцаў[83]. Сам факт таго, што гэтыя каштоўнасці артыкуляваліся ў публічнай сферы замест іх ранейшага функцыянавання як неартыкуляванага і нявымаўленага, сведчыць, што гэта была далёка не адзіная каштоўнасная сістэма, даступная вяскоўцам, што існавалі яе выразныя альтэрнатывы, іншыя сацыяльныя крытэрыі і іерархіі прэстыжу.

Каштоўнасці, якія лічыліся апірышчам вясковага грамадства, не маглі даць адказ на выклікі, якія ў міжваенны перыяд стаялі перад беларусамі.

Імклівае развіццё прамысловасці дазваляла вёсцы адчуць станоўчы эфект ад гэтага, бо яно стымулявала попыт і рост коштаў на сельскагаспадарчую прадукцыю. Прыклад вёскі ў Цэнтральнай прамысловай акрузе паказваў, што сяляне могуць выйграць за кошт індустрыяльнага развіцця. Так, пакрысе хрысціянска-дэмакратычныя выданні адыходзілі ад ранейшага больш насцярожанага погляду на гарады і прамысловасць[84].

Развіццё ўласных рамёстваў і прамысловасці дазваляла фактычна пакідаць сродкі на вёсцы. Паводле Язэпа Найдзюка (1909–1984), гэтае развіццё магло не толькі вырашыць пытанне беспрацоўя і перанаселенасці, але таксама зменшыць залежнасць ад замежных гандляроў і рамеснікаў, перадусім палякаў[85].

Пашырэнне слою гандляроў, здольных фінансаваць развіццё нацыянальнага руху і інвеставаць у нацыянальную культуру, а таксама развіццё прамысловасці давала надзею на з'яўленне больш палітычна актыўнага, салідарнага і свядомага рабочага класа. Трэба было дбаць аб яго нацыянальнай ідэнтычнасці[86]. Ксёндз Гадлеўскі ў сваіх публікацыях фактычна ішоў следам Ф. Энгельса, які бачыў у прамысловым горадзе сродак пазбаўлення сялян і дробных рамеснікаў рысаў сервільнасці і развіцця пралетарскай самасвядомасці[87].

"Хрысціянская думка" ішла яшчэ далей ў пераглядзе пазіцый адносна мадэрнізацыі. Сцвярджалася, што развіццё гандлю і прамысловасці мела больш пазітыўных наступстваў, чым негатыўных. Выданне заяўляла, што "*бываюць у гісторыі народаў часіны, калі ўласная буржуазія і ўласны капітал яму вельмі патрэбны і нават неабходны. Не інакш з гэтым стаіць справа і для беларускага народу*". Уласны беларускі капіталізм і буржуазія, а значыць і развіццё гарадоў, больш не палохалі хрысціянска-дэмакратычных інтэлектуалаў і палітыкаў. Яны разумелі неабходнасць погляду на гарады і мадэрнасць па-за межамі ідэалагізаванай маральнасці, як і неабходнасць прыняцця індустрыяльнай і ўрбанізаванай мадэрнасці[88].

Таксама трэба адзначыць з'яўленне на старонках хрысціянска-дэмакратычных выданняў думкі, што сельская гаспадарка магла быць арганізавана паводле "фабрычных" прынцыпаў. Аўтары "Беларускай крыніцы" заяўлялі, што кіраванне фабрыкай мае больш рацыянальнага, чым кіраванне асобнай вясковай гаспадаркай. Гэта магло быць выхадам з крызісу заходнебеларускай вёскі. Гэтая ідэя не была новай, яе вытокі можна знайсці яшчэ ў К. Маркса і яго паслядоўнікаў[89].

Побач з ранейшым пастулатам аб тым, што беларусы – гэта выключна сялянскі народ, пачала афармляцца думка, што жыхароў горада трэба актыўна ўцягваць у “народнае будаўніцтва”[90]. Пры гэтым даводзілася адмаўляцца ад меркавання, што горад – гэта цалкам паланізаваны асяродак. Мяшчане і працоўныя маглі стаць такімі ж носьбітамі беларускай ідэнтычнасці, як і сяляне. Беларускі нацыянальны рух меў патэнцыял развіцця ў гарадах Заходняй Беларусі. Часта паўтараўся аргумент, што працоўныя з’яўляюцца значна больш арганізаванымі, інфармаванымі і здольнымі да актыўных дзеянняў. Аўтары газеты “Шлях моладзі” прызнавалі прысутнасць беларусаў і беларускай мовы ў гарадах і сярод рабочых[91].

Асаблівыя перспектывы з пункту гледжання палітычнай дзейнасці мелі Гародня і Беласток, бо там беларускія групы і партыі, паводле згаданага выдання, маглі дамагчыся значных вынікаў. Гэта паказалі выбары ў Беластоку, падчас якіх беларусы здабылі два месцы ў гарадской радзе. У Вільні і Лідзе трэба было наладжваць кантакты з тамтэйшымі працоўнымі. Баранавічы, Слонім і Наваградак мелі, паводле польскай статыстыкі, як сцвярджаў “Шлях моладзі”, у дзесяць разоў больш беларускага насельніцтва, чым Вільня.

Нацыянальная агітацыя сярод працоўных станавілася надзённай праблемай. Нацыянальны рух павінен быў ахапіць усе пласты гарадскога насельніцтва. Тым не менш хрысціянска-дэмакратычныя выданні не давалі або не паспелі даць разгорнутай праграмы вырашэння гэтых задач. Усё абмяжоўвалася сціплымі крокамі ў кірунку асветы і навязвання элементарных кантактаў з гарадскімі асяродкамі[92].

Эканамічны чыннік у рэшце рэшт аказаўся галоўным у пераацэнцы вобраза горада, асабліва ў сітуацыі, калі ў Польшчы звужаліся магчымасці для палітычнай і гаспадарча-культурнай дзейнасці беларускіх арганізацый.

Высновы

Мы не знойдзем нейкага суцэльнага і ідэалізаванага вобраза горада ў хрысціянска-дэмакратычным друку, нават калі гаворка ідзе пра яго станоўчыя бакі. Гэта розныя ідэі і розныя тэмы, якія не з’яўляюцца самастойнымі сюжэтамі. Яны пераплятаюцца з іншымі сацыякультурнымі кантэкстамі, часта непасрэдна не звязанымі з горадам, а таксама з канцэпцыямі другой паловы XIX – першай чвэрці XX ст. агульнаеўрапейскай, польскай і расейскай думкі.

Абраныя сюжэты не з’яўляюцца поўным апісаннем вобраза горада ў дыскурсе выданняў БХД – БНА, але яны павінны дапамагчы зразумець сувязь ідэяў аб горадзе з дыскусіямі пра прыроду беларускай нацыі і характар мадэрнасці.

Горад мысліўся толькі ў сувязі з вёскай. Яны супрацьпастаўляліся, але не маглі існаваць паасобку. Эстэтыка артыкулявала і падкрэслівала гэта праз апераванне базавымі культурнымі апазіцыямі, такімі як “сталае – часовае”, “высокае – нізкае”, “сапраўднае – фальшывае”, “хаос – парадак”, “чыстае – бруднае”, “сціпласць – распуста”, “працавітасць – бяздзейнасць” ды інш.

Толькі калі гаворка заходзіла аб сімвалах, горад, як канцэнтрацыя касцёлаў, цэркваў, помнікаў ды іншых знакавых месцаў, набываў адназначна пазітыўны сэнс для хрысціянскіх дэмакратаў. Ён існаваў як сувязь эпохаў, як сведчанне вечнага, а не часовага. Мова сімвалаў і мова культурнага капіталу была больш зразумелай для інтэлектуалаў і палітыкаў, блізкіх да БХД – БНА.

Іх уласнае становішча ў горадзе і тое, што самі называлі “матэрыяльнымі ўмовамі”, было няпэўным, пагражала стратай даху над галавой[93]. Ім не падабаўся матэрыяльны бок горада і наогул капіталістычнай мадэрнасці. Горад, які існаваў у іх уяўленнях, быў нябачным для іншых назіральнікаў. Яны бачылі толькі пастаральны, ідэальны, пазбаўлены канфліктаў і заганаў горад, як падчас паломніцтва да віленскай Кальварыі[94]. Менавіта такой мадэрнасці яны і шукалі. Каб такое бачанне горада і тыя сэнсы, што звязваліся з ім, сталі рэчаіснасцю, павінна была адбыцца сацыяльная трансфармацыя, мадэрнізацыя беларускага грамадства. Яна ж, у сваю чаргу, закранала матэрыяльны, эканамічны чыннік, які таксама быў звязаны з пошукам месца для сябе ў горадзе і ў мадэрнасці.

З апошнім былі звязаны таксама складанасці іншага парадку. У выніку некалькіх стагоддзяў эканамічнай стагнацыі і адсутнасці ўласнай групы гараджан-бюргераў ідэя мадэрнасці стала “імпартам з горада”, калі выкарыстаць фразу Эжэна Вэбера[95]. Міжваенныя беларускія хрысціянскія дэмакраты перанеслі бачанне мадэрнасці з еўрапейскіх дыскурсаў. Носьбітамі гэтых ідэяў былі прадстаўнікі гарадскіх сярэдніх класаў Еўропы і Паўночнай Амерыкі[96]. Такія ідэі станавіліся імператывамі ў заходнебеларускім кантэксце, бо фігуравалі як умовы для калектыўнага адкуплення ў выглядзе нацыі, якая мыслілася як увасабленне праекту мадэрнасці. Усе індывідуальныя спробы далучыцца да мадэрнасці ці сутыкнуцца з горадам разглядаліся ў катэгорыях пагрозы “маральнага разлажэння”[97].

Стаўленне да горада заставалася глыбока амбівалентным і ў пазнейшыя часы. Горад увасабляў страту культурнага капіталу і нацыянальнай ідэнтычнасці. Калі паглядзець з перспектывы ўжо сённяшняга дня, то можна прыйсці да высновы, што хваляванні беларускіх хрысціянскіх дэмакратаў мелі ўсе падставы. Беларускія пісьменнікі 1960–70-х гг. таксама ўказвалі на маральны кантэкст гэтай страты. Нават нарадзіўся метафарычны вобраз “сена на асфа-

льце", які адлюстроўваў лёс сялян у гарадах пасляваеннай Беларусі, страту імі сваіх вясковых каранёў[98].

Аднак пэўнай іроніяй гісторыі стала тое, што буйнамаштабная ўрбанізацыя Беларусі адбылася не ва ўмовах капіталізму, але ў сітуацыі савецкага посттаталітарнага грамадства з планавай і цэнтралізаванай эканомікай, разгалінаваным рэпрэсіўным апаратам. Савецкі праект таксама адмаўляў капіталізм, але сапраўдным патрэбам чалавека і там не знайшлося месца.

Гарады ў пасляваенны час ператвараліся ў "сялянскія метрапалісы"[99]. Як паказвае савецкі досвед і гісторыя многіх краінаў Усходне-Цэнтральнай Еўропы міжваеннага перыяду, вясковая культура таксама можа быць амбівалентнай і стрымліваць патэнцыял для развіцця як аўтарытарнай дыктатуры, так і дэмакратыі[100].

Яшчэ сёння на горад і мадэрнасць у Беларусі глядзяць праз прызму рамантызаванага міфа вёскі і селяніна. Нават навуковыя выданні, прысвечаныя перспектывам развіцця краіны, маюць адбітак рамантычных дыскурсаў XVIII–XIX стст., дзе вяскоўцы надзеленыя вышэйшымі маральнымі якасцямі ў параўнанні з гараджанамі эпохі мадэрнасці[101]. Аднак час патрабуе глядзець на горад без гэтай настальгічнай прызмы і шукаць новую мову яго апісання.

Заўвагі

1 Аснову артыкула склаў рэферат, з якім аўтар выступіў на міжнароднай канферэнцыі ў Гародні "Гарадзенскі соцыум: чалавек у прасторы горада. X–XX стст." (7–8 лістапада 2014 г.). – заўвага рэд.

2 Терешкович П. В. Этническая история Беларуси 19 – начала 20 вв. в контексте Центрально-Восточной Европы. Минск, 2004; Токць С. М. Беларуская вёска ў эпоху зьменаў. Другая палова XIX – першая траціна XX ст. Менск, 2007.

3 Ґерасімов І. Rusticus natio? // Україна модерна. 2010. Ч. 17 (6). С. 183–186.

4 Miłosz Cz. Rodzinna Europa. Paryż, 1959. S. 32; Jedlicki J. Świat zwyrodniały. Wyroki i lęki krytyków nowoczesności. Warszawa, 2000. S. 70–71, 83; Moore B. Jr. Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Harmondsworth, 1991. P. 108; Heiberg M. Basques, anti-Basques and the Moral Community // Becoming National. A reader / Ed. by Eley G. and Suny R. G. New York-Oxford, 1996. P. 329.

5 Jedlicki J. Świat zwyrodniały... S. 83–112.

6 Буршта В. Горад і вёска – апазіцыя мітычных настальгіяў // Фрагмэнты. 2006. № 1. С. 88–101.

7 Jedlicki J. Świat zwyrodniały... S. 68; Engelstein L. Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path. Ithaca & London, 2009. P. 20.

8 Paparać J. Siła sialanstwa // Krynica. 1923, № 16. 21 śnieżnia. S. 1–2; Frank S. P. Confronting the Domestic Other: Rural Popular Culture and its Enemies in Fin-de-

Séicle Russia // Cultures in Flux. Lower-class Values, Practices, and Resistance in Late Imperial Russia / Ed. by Frank S. P. and Steinberg M. D. Princeton, 1994. P. 78; Berend I. T. Decades of Crisis. Central and Eastern Europe before World War II. Berkeley-Los Angeles-London, 1998. P. 76–83.

9 Carey J. The Intellectuals and the Masses. Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880–1939. New York, 1993. P. 36–38.

10 Geertz C. Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology. New York, 1983. P. 36–54.

11 "Рабі пільна – і тут Вільня!" (Беларуская народная прыказка)) // Шлях моладзі. 1932, № 5. Травень. С. 2.

12 Moore B. Jr. Social Origins of Dictatorship and Democracy. P. 414; М. Ш [Мікола Шкялёнак]. Аб "тутэйшых" // Беларускі фронт. 1939, № 14. 15 ліпня. С. 2–3.

13 Notkowski A. Polska prasa prowincjonalna Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1939). Warszawa-Łódź, 1982. S. 222.

14 Landau Z., Tomaszewski J. Druga Rzeczpospolita. Gospodarka-społeczeństwo-miejsce w świecie (sporne problemy badań). Warszawa, 1977. S. 217–240; Mackiewicz J. Bunt rojstów. Warszawa, 1990. S. 83–107.

15 Гародня X–XX стст. Каралеўскі горад з правінцыйным лёсам / Пад рэдакцыяй А. Ф. Смаленчука. Гародня-Wrocław, 2014. С. 331–357; Miłosz Cz. Rodzinna Europa. S. 52–54.

16 Mędrzecki W. Młodzież wiejska na ziemiach Polski centralnej 1864–1939. Procesy socjalizacji. Warszawa, 2002. S. 75.

17 Вашкевіч А. Эвалюцыя Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыі ў святле яе палітычных праграмаў (1917–1939) // Спадчына. 2006. № 1. С. 22–35.

18 Moore B. Jr. Social Origins of Dictatorship and Democracy. P. 422, 429; Bucur M. Eugenics and Modernization in Interwar Romania. Pittsburgh, 2002. P. 137–138.

19 "Рабі пільна – і тут Вільня!" (Беларуская народная прыказка). С. 2.

20 Чарнякевіч А. Паміж грызьнёй і барацьбой. Беларускі палітычны нацыяналізм у Горадні (канец 1918 – пачатак 1921 гг.) // ARCHE. 2009. № 3. С. 352, 376, 400; Айчына пад страхою. Гродна як лакальны асяродак беларускага нацыянальнага руху // ARCHE. 2014. № 7–8. С. 247.

21 Вільня. Анталёгія беларускай паэзіі XX ст. / Укладаньне і камэнтар Сяргея Дубаўца // ARCHE. 2003. № 5. С. 120–213.

22 Танк М. Лісткі календара // Збор твораў у чатырох тамах. Мінск, 1967. Т. 4. Вершы, дзённікі, пераклады. С. 219, 222, 245, 388; Белая С. Да роднага ганку. З журналісцкага нататніка пачатку 90-х. Гутаркі з віленскімі беларусамі Амерыкі. Мінск, 2009. С. 53, 65; Пазьняк З. Гутаркі з Антонам Шукелойцем. Вільня, 2003. С. 20, 21, 25, 26; Tarasewič J. Na Baćkaŭščynu. Wilnia, 1936. S. 17.

23 Станкевіч А. З Богам да Беларусі. Збор твораў. Вільня, 2008. С. 841; Komunikaty dzienne Wydziału Narodowości. 1938–39 // Archiwum Akt Nowych. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Sygn. 968. K 17.

24 Schorske C. E. The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler // Schorske C. E. Thinking with History: Explorations in the Passage to Modernity. Princeton, 1998. P. 37.

[25] Таксама.
[26] Löwith K. Meaning in History. Chicago and London, 1949. P. 12.
[27] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Москва, 1993; Корнат М. Початки польскої совєтології (1917–1939) // Україна модерна. 2009. Ч. 14 (3). С. 117–118.
[28] Berman M. All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity. New York, 1988. P. 106.
[29] Szto biełarusy majuć u Wilni // Krynica. 1921, № 17. 27 traŭnia. S. 7–8.
[30] Sk. Horadnia // Krynica. 1921, № 25. 14 žniŭnia. S. 6; Farny parachwijanin. Horadnia // Krynica. 1921, № 28. 18 wieraśnia. S. 6; Haradzieniec. Horadnia // Krynica. 1923, № 1. 13 studnia. S. 4; Niomaniec. Kalectwa biełaruskich dzietak. Horadnia // Krynica. 1923, № 8. 10 žniŭnia. S. 5.
[31] З. Суд за "Ад веку мы спалі". Горадня // Biełaruskaja Krynica. 1932, № 36. 23 кастрычніка. С. 4.
[32] Я. Б. Не забывайма! // Шлях моладзі. 1930, № 2. Люты. С. 4–5; "Рабі пільна – і тут Вільня!" (Беларуская народная прыказка). С. 2.
[33] Hutarki Staroha Dzieda // Krynica. 1924, № 14. 15 červienia. S. 3.
[34] Пецюкевіч. М. Крыху з нашай гісторыі // Шлях моладзі. 1930, № 4. Красавік. С. 8–10; Stankiewič. Ad. Doktar Francišal Skaryna – pieršy drukar biełaruski // Krynica. 1925, № 3. 18 studnia. S. 2.
[35] W. Słonim // Biełaruskaja Krynica. 1931, № 9. 6 sakawika. S. 4.
[36] Fundamant staradaŭniaha zamku // Шлях моладзі. 1933, № 6. Чэрвень. С. 18; Kali žyli Biełarusy ŭ Vilni // Шлях моладзі. 1933, № 13. Сьнежань. С. 5.
[37] М. Ш. Раскопкі ў Горадні і Вільні // Беларускі Фронт. 1939, № 13. 1 ліпня. С. 23; Гістарычныя адкрыцьці ў Давідгарадку // Беларускі Фронт. 1937, № 6. 5 травеня. С. 3.
[38] Stasiuk z nad Niomna. Ślady biełaruskaje minuŭščyny ŭ Horadni // Шлях моладзі. 1939, № 6. 25 сакавіка. С. 13–14; Tatarynovič. P. Dr. Satnisłavu Hrynkieviču pasmiertny uspamin // Źnič. 1966, № 88. Krasavik-červień. S. 3–4.
[39] "Z tutejšych dy ŭ palaki" // Biełaruskaja Krynica. 1929, № 24. 16 lipnia. S. 3; Jašče ab "chreźbinach" // Biełaruskaja Krynica. 1929, № 25. 31 lipnia. S. 3; Ч. Х. Трымаймася родных назоваў // Шлях моладзі. 1930, № 3. Сакавік. С. 2.
[40] U sprawie biełaruskich nazowaŭ wulic u Wilni // Chryścijanskaja Dumka. 1937, № 20. 20 listapada. S. 6; Віленскія вуліцы па-літоўску // Беларускі Фронт. 1938, № 9. 5 верасьня. С. 2; Дамаганьне даньня некаторым вуліцам Вільні імёнаў заслужаных сыноў Беларусі // Летапіс Беларускага навуковага Т-ва. 1938. С. 66–67.
[41] Ko-st. Biełarusam patrebna kaścioł ŭ Wilni // Krynica. 1923, № 12. 7 kastryčnika. S. 4–5; Katalik. Ab patrebie dla biełarusaŭ-katalikoŭ kaściołu ŭ Wilni // Krynica. 1925, № 25. 7 červienia. S. 1–3; Ильин А. Из истории белорусского христианского движения: письма Винцента Годлевского Янке Чарнецкому // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. Зб. навук. артыкулаў. Гродна, 2008. С. 330; Sprava kaścioła sla biełarusaŭ-katalikoŭ u Vilni // Шлях моладзі. 1936, № 11. Лістапад. С. 17.
[42] Пагарэлы А. Стварыць нацыянальны час і прастору: Мемарыяльныя практыкі і месцы памяці беларускіх хрысціянскіх дэмакратаў у міжваеннай Польшчы (1920-я – 1939 гг.) // ARCHE. 2009. № 8. С. 84–91; Z. B. Nad mahiłami biełaruskich piśmiennikaŭ // Шлях моладзі. 1938, № 23. 8 Лістапада. С. 3.

[43] Berman M. All That Is Solid Melts Into Air. P. 181; Schorske C. E. The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler. P. 39–40; Скотт Дж. Благими намерениями государства. Почему и как провалились проекты улучшения условий человеческой жизни. Москва, 2005. С. 97–146.

[44] Пагарэлы А. Стварыць нацыянальны час і прастору... С. 91–94.

[45] V. B. Jak budujucca i žyvuć ludzi ŭ Amerycy? // Шлях моладзі. 1932, № 12. Сьнежань. С.10–12.

[46] "Рабі пільна – і тут Вільня!" (Беларуская народная прыказка). С. 2.

[47] Biełaruskaja narodnaja pieśnia na radyjo // Biełaruskaja Krynica. 1929, № 13. 29 sakawika. S.4; Беларуская аўдыцыя ў Віленскім радыё // Шлях моладзі. 1935, № 6. Травень. С. 15.

[48] J. N. "Radyjo dla miesta i vioski" // Шлях моладзі. 1937, № 11. 1 кастрычніка. С. 9; A. Mirončyk. Treba aŭdycyjaŭ radyjovych pabiełarusku // Chryścijanskaja Dumka. 1938, № 10. 1 krasavika. S. 2.

[49] П-к. Гаспадарчы крызыс у Польшчы // Беларуская крыніца. 1930, № 26. 9 верасня. С. 2; Заняпад сялянства і шляхі яго вызваленьня // Biełaruskaja Krynica. 1933, № 10. 5 сакавіка. С. 1–2; Б-а. Крызыс і слабізна нашага сялянства (Голас з вёскі) // Беларуская крыніца. 1933, № 40. 20 лістапада. С. 2.

[50] Schorske C. E. The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler. P. 43–44, 52–53.

[51] Weiner A. Making Sense of War. The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution. Princeton, 2001. P. 22–23; Guran L. Aesthetics: A Modus Vivendi in Eastern Europe? // In Marx's Shadow. Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia / Ed. by. Oushakine S. A, Bradatan C. Lanham, Boulder, New York, etc., 2010. P. 53–72; Bourdieu P. Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, 1996.

[52] Weiner A. Introduction // Landscaping the Human Garden. Twentieth-Century Population Management in a Comparative Framework / Ed. by Weiner A. Stanford, 2003. P. 5–6; Чым замяніць капіталізм? // Беларускі Фронт. 1937, № 6. 5 травеня. С. 1–2.

[53] Bourdieu P., Passeron J. C. Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania. Warszawa, 2006.

[54] Kalaso. Aprača złoha jość i dobraje // Biełaruskaja Krynica. 1926, № 12. 11 krasawika. S. 6–7; Mikołka-Kałitka. Zaraza šyrycca // Biełaruskaja Krynica. 1927, № 23. 3 červienia. S. 3–4; J. P. Naša chwaroba i leki ad jaje // Biełaruskaja Krynica. 1928, № 46. 12 kastryčnika. S. 1; Wincuk Niomanski. Ab Biełarusach, što zabylisia baćkaŭskuju mowu // Krynica. 1922, № 5. 30 wieraśnia. S. 4–5.

[55] Douglas M. Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London and New York, 2001; Douglas M. Natural Symbols. Explorations in Cosmology. London and New York, 1996.

[56] Нордау М. Вырождение. Современные французы. Москва, 1995.

[57] p-k. Ci našaje sialanstwa baronić siabie ci paddzieržywaje karteli pramysłoŭcaŭ, abo handlaroŭ? // Biełaruskaja Krynica. 1933, № 5. 29 studzienia. S. 1–2.

[58] Ko-st. "Awadzień" // Krynica. 1925, № 3. 18 studnia. S. 8; Choć raz "Dziennik Wileński" nie prykryŭsia katalickaściaj // Biełaruskaja Krynica. 1929, № 27. 11 wieraśnia. S. 2; J. Malecki. Nie čurajmasia pracy // Biełaruskaja Krynica. 1933, № 24. 25 červienia. S. 4.

59 Ваўштолскі Я. «Вучоны» сын // Шлях моладзі. 1930, № 6. Травень. С. 12–13.

60 П. З. Сучаснасьць і беларусы ў будучыні // Шлях моладзі. 1939, № 14. 5 жніўня. С. 2.

61 Padoby // Biełaruskaja Krynica. 1927, № 6. 4 lutaha. S. 4; Susied. Ścierażeciesia ašukancaŭ. Zdareńnie ŭ Wilni // Biełaruskaja Krynica. 1929, № 14. 6 krasawika. S. 4; Hindzik. Falšywyja praroki // Biełaruskaja Krynica. 1931, № 13. 15 krasawika. S. 3–4; Moore B. Jr. The Social Origins of Dictatorship and Democracy. P. 219.

62 Hrynkiewič. St. Chwaroby weneryčnyja // Biełaruskaja Krynica. 1934, № 44. 2 śnieżnia. S. 4; Баранаўскі. Дэмаралізацыя беларускай вёскі (Ад нашага баранавіцкага карэспандэнта) // Biełaruskaja Krynica. 1935, № 6. 3 lutaha. S. 1.

63 У дадзеным выпадку гаворка ідзе пра інцыдэнт з забойствам віленскім гімназістам аднаго са сваіх настаўнікаў: Mamonič L. Pa krywawych śladoch // Krynica. 1925, № 20. 17 traŭnia. S. 1–2; вуснае паведамленне Владзімежа Мэнджэцкага (Włodzimierz Mędrzecki) аўтару, 19 лютага 2007 г., Варшава.

64 Польска-жыдоўскія студэнскія забурэньні // Biełaruskaja Krynica. 1931, № 36. 15 listapada. S. 1; Prociŭżydoŭskija zawarušeńni ŭ Horadni // Biełaruskaja Krynica. 1935, № 27. 30 červienia. S. 4; Студэнцкая завяруха ў Вільні і студэнты беларусы // Biełaruskaja Krynica. 1936, № 48. 29 listapada. S. 1.

65 Падзеі ў Берасці // Беларускі фронт. 1937, № 7. 5 чэрвеня. С. 3; В. Г. Жыдоўская справа і беларусы // Таксама. С. 2–3; Antysemityzm jość hańbaj // Chryścijanskaja Dumka. 1938, № 2. 20 studnia. S. 5.

66 Булат. Беларуская вёска і горад // Новы шлях. 1935, № 4. 10 жніўня. С. 4–5.

67 Tarasewič J. Na Baćkaŭščynu. S. 14, 12.

68 Said E. W. Orientalizm. Poznań, 2005.

69 Hutarkia dziadźki Ściapana. Ab polskich arhanizacyjach, "Беларускай газэце" і "kinach" // Biełaruskaja Krynica. 1933, № 32. 25 wieraśnia. S. 4. Гаворка, хутчэй за ўсё, ідзе пра кінастужку "Культ цела" (Kult ciała) 1930 г. рэжысёра Міхала Вашыньскага (Michał Waszyński).

70 Słuchač. Jak heta nazwać? // Biełaruskaja Krynica. 1936, № 32. 15 lipnia. S. 4.

71 Sprava ŭkrainskich i biełaruskich aŭdycyjaŭ u Polskim Radyjo // Chryścijanskaja Dumka. 1939, № 17. 1 červienia. S. 2–3.

72 Х. У. II-гі Палескі Ярмарк у Пінску // Шлях моладзі. 1937, № 8. Жнівень. С. 13.

73 p-k. Polski asadnik ubraŭsia za biełarusa // Biełaruskaja Krynica. 1934, № 35. 7 kastryčnika. S. 3–4; Łuhanowič P. "Litoŭcy" i "Biełarusy" // Biełaruskaja Krynica. 1935, № 25. 9 červienia. S. 2–3.

74 Нішчэньне беларускіх шыльдаў у Вільні // Шлях моладзі. 1935, № 6. Травень. С. 15; Напад на беларускую друкарню ім. Фр. Скарыны // Biełaruskaja Krynica. 1931, № 36. 15 listapada. S. 1.

75 Загад зразаць беларускія брамы // Беларускі Фронт. 1938, № 7. 5 ліпня. С. 3–4.

76 Таксама. С. 4.

77 Grodzieńska Hulaj-Siekiera // Slowo. 1939, № 190. 13 lipca. S. 3. Аўтар выказвае падзяку гісторыку Андрэю Чарнякевічу з Гародні, які звярнуў яго ўвагу на гэты тэкст.

78 Як і нашто хацелі-б паны ўпрамысловіць "Крэсы"? // Samapomač. 1938, № 7. Ліпень. S. 77; Papucewicz V. Rasizm, hitleroŭski śvietapahlad // 25 сакавіка. 1937, № 2. Сакавік. С. 7.

79 Танк М. Лісткі календара. С. 220, 262, 307, 364, 406, 419.
80 Таксама. С. 419–420.
81 Bazyl St. Kaniec śvietu // Шлях моладзі. 1933, № 9. Верасень. С. 5–6; Я. Н. Імкненьні і дамаганьні беларускае моладзі на найбліжэйшую будучыню // Шлях моладзі. 1936, № 7–8. Ліпень-жнівень. С. 5.
82 Pierastańcie dumać ab panskim lohkim chlebie! // Biełaruskaja Krynica. 1934, № 27. 10 lipnia. S. 1; С. Я-віч. Не для хлеба, а для працы! // Samapomač. 1938, № 8. Жнівень. S. 88–90; W. D-a. Płuh – našaje bahaćcie // Biełaruskaja Krynica. 1936, № 36. 20 žniŭnia. S. 4.
83 Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca and London, 1974. P. 234, 258–259.
84 З. Патрэба промыслу ў нашым краю // Шлях моладзі. 1939, № 4. 25 лютага. С. 1–2.
85 Пякучае пытаньне // Samapomač. 1937, № 11. 10 ліпня. S. 1; М. А. Падтрымлівайма сваіх рамесьнікаў // Шлях моладзі. 1938, № 15. 30 чэрвеня. С. 2; Я. Н. Рамясло і промысел нашага краю // Шлях моладзі. 1939, № 9. 5 мая. С. 1–2.
86 В. Г. Як памагчы беларускім “ройстам” // Беларускі фронт. 1939, № 2. 15 студня. С. 2–3.
87 Schorske C. E. The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler. P. 46–47.
88 Treba bracca za handal i promysieł // Chryścijanskaja dumka. 1939, № 4. 20 studzienia. S. 1.
89 A. K. Świata aščadnaści // Biełaruskaja Krynica, 1932 h. № 37. 30 kastryčnika. S. 1; Berman M. All That Is Solid Melts Into Air. P. 91.
90 p-k. Biełarusy – sialanski narod // Chryścijandkaja dumka. 1939, № 26. 1 wieraśnia. S. 5; Усьведамленьне вёскі // Biełaruskaja Krynica. 1930, № 16. 30 красавіка. S. 2.
91 Я. Н. Беларускі адраджэнскі рух мусіць ахапіць усе слаі народу! // Шлях моладзі. 1939, № 14. 5 жніўня. С. 1–2.
92 Таксама; Da rabotnikaŭ // Biełaruskaja Krynica. 1936, № 45. 8 listapada. S. 2.
93 К. У тых, хто праз холад і голад ідуць да сьвятла // Шлях моладзі. 1938, № 7. 5 сакавіка. С. 2–4.
94 Пагарэлы А. Стварыць нацыянальны час і прастору. С. 93.
95 Weber E. Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914. Stanford, 1976. P. 344.
96 Frykman J, Löfgren O. Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku. Kęty, 2007.
97 Berman M. All That Is Solid Melts Into Air. P. 124–125.
98 Карпюк А. Развітанне з ілюзіямі. Эсэ, апавяданні, дзённікі. Гародня-Wrocław, 2008. С. 71–72; McMillin A. Writing in a Cold Climate. Belarusian Literature from 1970s to the Present Day. London, 2010. P. 4.
99 Hoffmann D. L. Peasant Metropolis: Social Identities in Moscow, 1929–1941. Ithaca and London, 1994.
100 Moore B. Jr. The Social Origins of Dictatorship and Democracy.
101 Человеческий потенциал белорусской деревни / ред. Смирнова Р. А. Минск, 2009.